

Tomás de Aquino y el concepto tradicional de la verdad según Heidegger, *Ser y tiempo*, §44

Jaime Araos San Martín¹

Recibido: 3 de julio de 2017 / Aceptado: 15 de enero de 2019

Resumen. El objetivo de este estudio es examinar hasta qué punto es válido incluir el pensamiento de Tomás de Aquino, junto al de Aristóteles y Kant, en la estructura filosófica que Heidegger llama, en *Ser y tiempo* § 44, “concepto tradicional de la verdad” (*traditionellen Wahrheitsbegriff*). Partiendo de la definición de la verdad como adecuación del intelecto y la cosa, se somete a discusión la equivalencia entre el concepto aristotélico de ὁμοίωσις, el tomista de *adaequatio* y el kantiano de Übereinstimmung. Para ello se examina detenidamente la noción de *adaequatio*, se la distingue de otras nociones cercanas, y se muestra cómo los diferentes sentidos del movimiento de adecuación dan lugar, a su vez, a distintos sentidos de la verdad. Se concluye que no hay equivalencia entre los conceptos de verdad de Aristóteles, Tomás y Kant, y se profundiza en la noción de verdad ontológica.

Palabras clave: Adecuación, Aristóteles, epistemología, Heidegger, Kant, ontología, Tomás de Aquino, verdad.

[en] Thomas Aquinas And The Traditional Concept Of Truth According To Heidegger, *Being And Time*, §44

Abstract. The aim of this study is to examine to what extent it is valid to include the thought of Thomas Aquinas, along with that of Aristotle and Kant, in the philosophical structure that Heidegger calls, in *Being and Time* § 44, “traditional concept of truth” (*Traditionellen Wahrheitsbegriff*). Starting from the definition of truth as adequacy of the intellect and the thing, is discussed the equivalence between the Aristotelian concept of ὁμοίωσις, the Thomist of *adaequatio*, and the Kantian of Übereinstimmung. To this end, the notion of *adaequatio* is carefully examined, distinguished from other nearby notions, and it is shown how the different senses of the adequacy movement give rise, in turn, to different senses of truth. It is concluded that there is no equivalence between the concepts of truth of Aristotle, Thomas and Kant, and is deepens on the notion of ontological truth.

Keywords: Adequacy, Aristotle, epistemology, Heidegger, Kant, ontology, Thomas Aquinas, truth.

Sumario. 1. Heidegger y el concepto tradicional de la verdad. 2. *Adaequatio intellectus et rei*. 3. *Adaequatio* y *assimilatio*: su concepto lexicológico. 4. *Assimilatio*: su significado filosófico. 5. *Adaequatio*: su significado filosófico. 6. La tesis del origen histórico del concepto tradicional de la verdad. 7. La adecuación en Kant y Tomás de Aquino. 8. La verdad ontológica. 9. Epílogo

Cómo citar: Araos San Martín, J. (2019): Tomás de Aquino y el concepto tradicional de la verdad según Heidegger, *Ser y tiempo*, §44, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (2), 477-493.

¹ Universidad de Chile; Universidad Andrés Bello.
jaimearaos@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2630-1229>

1. Heidegger y el concepto tradicional de la verdad

En *Sein und Zeit*, §44, Heidegger expone su doctrina de la verdad mediante una contraposición con lo que él llama “concepto tradicional de la verdad” (*traditionellen Wahrheitsbegriff*) y la noción de *adaequatio* “adecuación”, que entiende como su piedra angular. El concepto tradicional de la verdad está constituido por las tres tesis siguientes: “1. El ‘lugar’ de la verdad es el enunciado (el juicio). 2. La esencia de la verdad consiste en la ‘concordancia’ (*Übereinstimmung*) del juicio con su objeto. 3. Aristóteles, el padre de la lógica, habría asignado la verdad al juicio, como a su lugar originario, y puesto en marcha la definición de la verdad como ‘concordancia’”².

El pensador fundamental que Heidegger tiene en mente es Tomás de Aquino³. De hecho, las tres tesis parecen tomadas de modo casi literal de las *Quaestiones Disputatae De veritate (QDV)*⁴ y no es difícil encontrarlas en los otros escritos que Tomás dedica al problema de la verdad, como el *Comentario a las Sentencias*, Dist. 19, q. 5, la *Suma teológica*, I parte, q. 16, o la *Suma Contra los Gentiles*, I, caps. 59-62⁵. Sin embargo, este concepto no es exclusivo de Tomás; al contrario, según Heidegger, habría dominado incólume en el campo de la filosofía, desde Tomás de Aquino pasando por Kant, hasta nuestros días⁶. Supongo que justamente por eso el profesor de Friburgo lo ha llamado “tradicional”: porque funda una exitosa tradición. Y también, porque los antecedentes de este concepto de la verdad se extienden, según él, mucho

² Cf. Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Band 2, *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, 1977, §44, p. 284. Trad. española J. E. Rivera: Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

³ Es indudable que el interés de Heidegger por Tomás de Aquino está asociado al que mantiene por Aristóteles, con el cual lleva a cabo una confrontación crítica, que fue notablemente fecunda y gravitante en todos los periodos de desarrollo de su pensamiento—como ha hecho ver F. Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, FCE, Buenos Aires 2012—, pero lo es de una manera aún más intensa en los cursos de Friburgo de los años 1915-1923, es decir, justamente en los años de gestación de *Ser y tiempo*: véase al respecto, H. G. Gadamer, “Die Griechen” (1979), en *Hegel-Husserl-Heidegger, Neuere Philosophie I*, Gesammelte Werke, Bd. 3, Tübingen 1987, 286. No obstante, de ahí a desconocer el diálogo esencial de Heidegger con Tomás de Aquino en este período—como hace S. Rosen, por ejemplo, que no lo cita ni una sola vez en las 344 páginas que dedica a *The Question of Being. A Reversal of Heidegger* [St. Augustine’s Press, Indiana, 2002]—me parece una posición insostenible. Ver, en sentido contrario, Caputo, J. D., *An Essay on Overcoming Metaphysics*, Fordham University Press, New York 2003; Braig, C., “Heidegger’s ‘Dif-ference’ and the Distinction Between Esse and Ens in St. Thomas”, *International Philosophical Quarterly*, 20, No. 2 (June 1980), 161-81; Id., “The Problem of Being in Heidegger and the Scholastics”, *The Thomist*, 41, No. 1 (January 1977), 62-91; Lotz, J. B., *Martin Heidegger und Thomas von Aquin: Mensch, Zeit, Sein*, Herder, Freiburg 1975.

⁴ Vid. para las tres tesis, QDV, q.1, especialmente a. 1-3.

⁵ Como es sabido, Heidegger hace algo semejante en las primeras páginas de *Ser y tiempo* (§1), cuando determina los tres “prejuicios” que históricamente han conducido, según él, al “olvido del ser”: (1) el ser es el concepto más universal, (2) indefinible y (3) evidente por sí mismo. Heidegger vincula expresamente estas afirmaciones con el pensamiento del Aquinate, al cual cita literalmente para formular (1) y (2), y no cabe duda de que también (3) corresponde a una afirmación que Tomás repite muchas veces. Ahora bien, pienso que Heidegger cita a Tomás en ese lugar para compartir el fondo de sus afirmaciones y distanciarse, en cambio, de una interpretación errónea de ellas: malentender, por ejemplo, que la proposición (1) equivale a afirmar que el ser tiene la universalidad de un género lógico, máxima extensión y mínima comprensión. Análogamente, me parece que tampoco en el §44 la confrontación crítica con el concepto tradicional de la verdad tiene por objeto suprimirlo o desacreditarlo, sino, como lo dice expresamente Heidegger, mostrar su carácter derivado, posterior, en comparación con el enfoque más amplio y radical que tendría la fenomenología existencial. Pero afirmar su carácter derivado es, al mismo tiempo, afirmar su valor o validez: tal es su contracara. Por tanto, lo que un estudioso como A. Vigo ha defendido respecto de la concepción aristotélica de la verdad, a saber, que “no provee simplemente el frente polémico contra el cual se dirige la concepción de Heidegger, sino que constituye más bien, desde otra perspectiva, la base misma de la que ésta parte” (Cf. Vigo, A. *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Biblos, Buenos Aires 2008, 18) es una tesis interpretativa que cabe aplicar con tanta o mayor razón a la concepción tomasiana de la verdad.

⁶ Cf. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 282 ss.

más atrás en el tiempo: pasan por Avicena, el filósofo persa de los siglos X y XI, continúan con Isaac Israeli, el filósofo judío del s. X, y se remontan hasta Aristóteles, en el s. IV a. C. En un escrito posterior, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Heidegger rastrea los orígenes de esta noción todavía más lejos, hasta el propio Platón⁷. El profesor de Friburgo se muestra sorprendido por la persistencia histórica del concepto tradicional, lo cual interpreta, en *Sein und Zeit*, como un indicio de que ese modo de entender la verdad, aunque tenga un carácter derivado y sea susceptible de algunas críticas, ha de tener algún grado de “justificación”, o sea, alguna base de sustentación en los fenómenos, o como diría Tomás, en la naturaleza de las cosas.

La conclusión de Heidegger puede ser razonable. Pero también lo es pensar que la presencia de este concepto en épocas y corrientes filosóficas tan variadas puede ser producto de una generalización apresurada y, por lo mismo, poco apropiada para una comprensión rigurosa y en profundidad de pensamientos diferentes que se esconden bajo palabras semejantes: Creo que este es el caso, ahora, como mostraré enseguida.

Los pasos que ha dado Heidegger, para lo que ahora interesa, pueden exponerse así:

- a) toma la definición de la verdad de Tomás, que cita literalmente del *De veritate*, “adaequatio intellectus et rei”.
- b) la interpreta como una definición de la esencia de la verdad según la cual ésta consiste en la ‘concordancia’ (*Übereinstimmung*) del juicio con su objeto.
- c) establece una equivalencia semántica de *adaequatio* (*Angleichung*) con los términos latinos *correspondentia* (*Entsprechung*) y *convenientia* (*Übereinkunft*) empleados por Tomás; pero también, con el término griego *ὁμοίωσις*, usado por Aristóteles, y con el vocablo alemán *Übereinstimmung*, utilizado por Kant.
- d) basado en esta equivalencia, puede poner a Aristóteles concibiendo, en *De interpretatione* 1, 16 a6-8, la primera formulación de la verdad como adecuación de las representaciones del alma a las cosas, aunque no la proponga todavía como una definición explícita de la esencia de la verdad, como hará posteriormente Tomás.
- e) basado en esta equivalencia, puede poner a Kant recibiendo y reproduciendo, en la *Crítica de la razón pura*, la misma definición de la verdad que formulaba y defendía Tomás: ¿Qué es la verdad? (...) “la concordancia del conocimiento con su objeto”⁸.
- f) Consecuentemente, concluye: “Sin duda, la caracterización de la verdad como “concordancia” (*Übereinstimmung*), *adaequatio*, *ὁμοίωσις*, es muy general y vacía. Pero alguna justificación habrá de tener cuando se mantiene a pesar de las más heterogéneas interpretaciones del conocimiento, que es el soporte de este importante predicado”⁹.

Pienso que la conclusión no se sigue, porque depende de premisas erróneas. Procederé a mostrarlo, siguiendo el orden de los puntos expuestos. La discusión permi-

⁷ Cf. Id., *Platons Lehre von der Wahrheit*, en *Gesamtausgabe*, vol. 9, Frankfurt am Main 1976, p. 230-33. Heidegger basa su afirmación aquí en una hermenéutica de la alegoría de la caverna en *República VII* y la posterior interpretación que hace Platón mismo de su alegoría (514 a2-517 a7).

⁸ “Was ist Wahrheit? (...) Die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande” (I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, p. B 82).

⁹ *Sein und Zeit*, p. 285.

tirá ir desvelando y perfilando al mismo tiempo el pensamiento de Tomás acerca de la verdad.

2. *Adaequatio intellectus et rei*

Se puede comenzar considerando el texto donde aparece la definición de la verdad citada por Heidegger: las *Quaestiones disputatae De veritate* (en adelante, QDV). No es esta la primera obra en la cual Tomás se refiere amplia y temáticamente a la verdad, pero es la primera en la cual propone la *adaequatio* como su definición formal: de ahí su especial interés. El texto central es el que sigue:

“La primera comparación del ente respecto del intelecto es que el ente se corresponde con el intelecto, correspondencia ésta a la que se llama “adecuación del intelecto y de la cosa”, en la cual se cumple formalmente la razón de verdadero”. Luego, esto es lo que lo verdadero añade al ente, la conformidad o la adecuación de la cosa y del intelecto, conformidad a la cual, como hemos dicho, sigue el conocimiento de la cosa”¹⁰.

Para avanzar hacia una comprensión apropiada de este texto me enfocaré en dos problemas fundamentales: uno es el significado filosófico preciso del término *adaequatio*, “adecuación”, que es acompañado aquí también por *correspondentia*, “correspondencia”, y *conformitas*, “conformidad”. Un segundo problema es el sentido de la adecuación, puesto que la fórmula admite, en principio, tres posibilidades de interpretación: a) según una, la verdad consiste en la adecuación del acto cognitivo del intelecto a la cosa real; b) según otra, ésta consiste en la adecuación de la cosa real al acto cognitivo del intelecto; c) según una tercera, ésta consiste indeterminadamente en cualquiera de las posibilidades anteriores, es decir, en una adecuación de la cosa al intelecto o del intelecto a la cosa¹¹. Acogiéndome a un uso común entre los estudiosos de Tomás, llamaré a estas interpretaciones, respectivamente: a) lógica; b) ontológica, y c) genérica. Conviene tener en vista estas posibilidades, para apreciar la identidad de fondo que habría entre los pensadores que ilustran, según Heidegger, el concepto tradicional de la verdad.

3. *Adaequatio y assimilatio: su concepto lexicológico*

Procederé a examinar la relación que establece Heidegger entre los conceptos de Aristóteles y Tomás. ¿Es equivalente, en el contexto de una teoría de la verdad,

¹⁰ “Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei”. (QDV q. 1, a. 1, p. 5, 166-174). Todas las traducciones son mías, excepto cuando señalo expresamente otra autoría.

¹¹ La voz latina *intellectus* tiene una diversidad de sentidos, que conviene tener presentes, y que, para fortuna nuestra, explica el propio Tomás: “Este nombre *intellectus* significa unas veces “lo entendido”, como cuando decimos que los nombres significan lo entendido (o sea, la representación o concepción formada por el intelecto, en el acto mismo de entender); otras veces significa “la misma facultad intelectual”, otras, un determinado “hábito” de dicha facultad (a saber, el “hábito de los primeros principios”), y finalmente otras, el acto de entender (es decir, “la intelección”). (QDV, q. 17, a. 1).

el concepto aristotélico de ὁμοίωσις al tomista de *adaequatio*? Desde el punto de vista semántico, la respuesta parece afirmativa. El término latino se compone de las partículas *ad+aequum+tio*, “movimiento hacia lo igual” o “semejante” (del griego εἰκώς, “semejante”), lo cual es consecuente con el significado de este término como lo explica el propio Tomás, en el *Comentario a las Sentencias*: “movimiento de aproximación hacia la unidad en la cantidad”¹². El término griego se compone de las partículas ὁμοιος+σις, “movimiento hacia lo semejante” o “igual”, lo cual también es consecuente con el significado que le atribuye Aristóteles en, *De anima*, en el contexto de la explicación del acto de conocimiento sensitivo. Este consiste en un movimiento de asimilación del cognoscente a la cosa sensible, el cual es descrito, en oposición a la alteración (ἀλλοίωσις, “volverse otro”), como “un proceso hacia sí mismo y hacia la realización plena”¹³.

Si se puede concluir que el concepto griego es semánticamente equivalente al latino, no se puede decir lo mismo cuando se lo examina desde el punto de vista filosófico. Allí donde Aristóteles emplea un término, ὁμοίωσις, Tomás pone en juego dos: *adaequatio* y *assimilatio*. Este término está integrado por las partículas *ad+simil+tio*, “movimiento hacia lo semejante”, “asimilación”. En el pasaje ya citado del *Comentario a las Sentencias*, Tomás explica que se llama *assimilatio* al “movimiento de aproximación hacia la unidad en la cualidad”¹⁴. Como se ve, ambas voces latinas tienen un significado lexicológico muy cercano, pero Tomás establece una diferencia esencial entre ellas en cuanto principios explicativos del concepto de verdad, y el que tiene cierta correspondencia con el aristotélico ὁμοίωσις no es precisamente *adaequatio*, como cree Heidegger, sino *assimilatio*.

4. *Assimilatio*: su significado filosófico

Tomás llama *assimilatio* al acto primero, el más elemental y, a la vez, más fundamental en orden al conocimiento, por el cual el alma se asimila o hace semejante a la cosa real tomando la forma de ella, mas sin perder su propia forma natural, y la cosa real responde al acto de solicitud del alma pasando a ser inmaterial e intencionalmente en el alma, mas sin perder el ser que tiene en la realidad. Al respecto, escribe en *De veritate*: “Todo conocimiento se cumple por asimilación del cognoscente a la cosa conocida, de modo que dicha asimilación es causa del conocimiento, así como

¹² “(...) Quemdam motum et accessum ad unitatem (...) ad quantitatem” (*Commentum in libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, en *Opera omnia*, vol. 6, 7/1 y 7/2, Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1856, 1858, Lib. I, dist. 19, q. 1, a. 2, co. Hay traducción española de Juan Cruz Cruz: *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, vol. I/1 y I/2, EUNSA, Pamplona, 2002).

¹³ Cf. Aristóteles, *De anima*, II, 5, 417 b 6-7. Me he referido más detalladamente a este concepto en Araos San Martín, Jaime: “Pasión e identidad. El problema del conocimiento en el *De anima* de Aristóteles”, *Tópicos Revista de filosofía* (México), Nº 16 (1999), p. 9-37.

¹⁴ “(...) Quemdam motum et accessum ad unitatem qualitatis” (*Commentum in libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, en *Opera omnia*, vol. 6, 7/1 y 7/2, Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1856, 1858, Lib. I, dist. 19, q. 1, a. 2, resp. Hay traducción española de Juan Cruz Cruz: *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, vol. I/1 y I/2, EUNSA, Pamplona, 2002).

la vista, por estar informada por la forma del color, conoce el color”¹⁵. El producto del acto de *assimilatio* es la *similitudo*, “semejanza” o “similitud” de la cosa, en el alma. El término “semejanza” es engañoso: da la idea de “parecido”, “imagen”, “imitación” o, en el mejor de los casos, “copia”, “reproducción”, “representación”; nada de ello es lo que significa este concepto en la filosofía de Tomás. Aunque no significa exactamente la identidad pura y simple, la cual exigiría unidad en la substancia¹⁶, la “semejanza” de Tomás tampoco se explica correctamente como unidad en la cualidad, pues lo que une al alma y la cosa al cabo del proceso de *assimilatio* no es una cualidad, sino una *forma*—un εἶδος— y, en el caso del conocimiento intelectual, una *forma substancial*. La unidad en la forma no es exactamente la unidad en la substancia, pero es la relación más cercana a ésta y, por tanto, más cercana a la identidad.

Hasta tal punto esto es así, que en la relación de *assimilatio* —incluso cumplida—, no hay en el alma nada propio y diferente, que no posea la cosa fuera del alma: ésta sólo posee la *similitudo* de la cosa, su “semejanza”. Pero ésta, como decíamos, no es más que la cosa real presente inmaterial e intencionalmente en el alma, y es el alma informada en acto por la cosa real. La semejanza es cierta “mismidad”. En el acto de conocimiento, el alma y la cosa son *lo mismo*. Los actos cognitivos que pueden alcanzar esta *similitudo* son dos: la percepción sensible (correspondiente a la αἴσθησις aristotélica), y el concepto o simple aprehensión, que designan también otras expresiones de Tomás como “primera operación del intelecto”, “intelecto que forma las quiddidades” o “intelección de los indivisibles” (correspondiente a la νόησις τῶν ἀδιαίρετων aristotélica)¹⁷. Por estos actos, el alma puede “convenir” a las cosas mismas, “conformarse” o “corresponder” a ellas, captarlas como ellas son y, en tal sentido, alcanzar la verdad; pero no puede *stricto sensu* “adecuarse” a ellas, argumenta Tomás, “pues lo mismo no se adecúa a sí mismo, sino que la adecuación es igualdad de cosas diversas”¹⁸. El sentido de esta afirmación se hace más claro al entender la noción de adecuación.

5. *Adaequatio*: su significado filosófico

La *adaequatio* es un movimiento del alma y de la cosa hacia la igualdad. Pero esto solo es posible si en el inicio del movimiento hay diversidad, cierta diferencia entre el alma y la cosa y no simple mismidad. Y dado que la percepción sensible y la simple aprehensión dan al alma —cuya naturaleza consiste en no tener otra forma que la de poder ser todas las cosas¹⁹— la forma de la cosa real, su semejanza, pero nada nuevo y propio que no se dé en la cosa extramental, no puede el alma, mediante

¹⁵ “Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris, cognoscit colorem” (QDV, q. 1, a. 1, resp., p. 5, l. 162-166).

¹⁶ “Sicut dicit philosophus (Met. V 15), unum in substantia facit idem, unum in quantitate aequale, unum in qualitate facit simile” (*Super Sent.*, lib. 1 d. 19 q. 1 a. 1, resp.). Cf. ibid.: “(...) Ad rationem aequalitatis, unitas secundum numerum non requiritur; sed ad identitatem requiritur unitas secundum numerum”.

¹⁷ “Intellectus autem formans quidditatem rerum non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem sensibilis” (Cf. QDV, q. 1, a. 3, p. 11, l. 35-38).

¹⁸ “(...) Idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est” (QDV, q. 1, a. 3, resp., p. 11, l. 29-30).

¹⁹ Cf. Sancti Thomae de Aquino, *Sentencia Libri De anima*, en Edición Leonina, Opera Omnia 45, J. Vrin, Paris, 1984, *Sentencia libri terti De anima*, Lectio VII, p. 204, l. 159-170.

estos actos, iniciar ni mucho menos cumplir el proceso de adecuación. No obstante, el alma humana no queda limitada a la semejanza de la cosa real ni determinada por el modo como ésta se muestra, sino que tiene también la capacidad de juzgar la cosa aprehendida tal como ella es, según su ser, y el “juicio del intelecto” es ya algo propio del alma, que no se encuentra en la cosa extramental, por lo cual puede tener lugar el proceso de adecuación²⁰. Cuando el juicio se adecúa a lo que está fuera, en la cosa, se dice que es verdadero; y cuando no es así, falso²¹. Por eso Tomás sostiene que “así como la verdad consiste en una adecuación de la cosa y del entendimiento, así la falsedad consiste en una desigualdad entre ellos”²².

¿Cómo es posible el juicio y cuál es su naturaleza? La respuesta a esta pregunta es importante para distinguir el concepto de Tomás acerca de la verdad. El juicio es posible por la perfección ontológica del alma humana. En cuanto se incluye entre los entes más perfectos de la realidad, que son los entes espirituales, tiene la capacidad de “retornar a su esencia con retorno total, pues, en tanto que conoce lo que está puesto fuera de ella, sale en cierto modo fuera de sí misma, pero en tanto que, conociendo estas cosas, se conoce a sí misma, empieza ya a tornar a sí, porque el acto de conocimiento es un medio entre el cognoscente y lo conocido; (...) este retorno se completa en la medida en que conoce la esencia propia”²³. El juicio pertenece a este movimiento de retorno del alma sobre sus actos. En efecto, por los actos de la percepción sensible y de la simple aprehensión el alma sale intencionalmente al encuentro de la cosa y pasa a ser una con ella. Y alcanza la verdad según que por su “semejanza” se conforma a la cosa como ella es. Sin embargo, esta verdad no es conocida como tal por el alma, pues no puede conocer la relación de conformidad suya con la cosa, sino la sola cosa que aprehende²⁴.

Si esta especie de absolutismo del “objeto”, de lo “dado”, fuera el límite del conocimiento, entonces no habría para el alma diferencia entre apariencia y realidad: inmersa en los fenómenos, quedaría atrapada por éstos sin poder siquiera reconocerlos como tales. Pero el intelecto tiene la capacidad superior de volver por reflexión sobre sus actos cognitivos primarios, no solo para conocer dichos actos, sino también la proporción o adecuación de estos actos a la realidad²⁵, lo

²⁰ “La verdad consiste precisamente en esa identidad entre lo entendido y el intelecto que queda expresada en el verbo “ser” cuando este posee valor veritativo, es decir, cuando significa que las cosas son tal y como se piensan o se dicen. La conformidad o adecuación no es, por lo tanto, un mero parecido o copia, sino una identidad reflexivamente conocida, que –justamente– no puede buscarse por vía de la similitud. Esta es, pienso, la principal *paradoja de la verdad*: que la adecuación veritativa sólo puede acontecer según un modo de ser distinto del modo de ser de las cosas. El ser veritativo es, precisamente, ese modo de ser que no se parece al modo de ser de las cosas, gracias al cual puede adecuarse con él” (Llano, A., *Metafísica y lenguaje*, EUNSA, Pamplona, 1984, p. 181-182).

²¹ Cf. QDV, q. 1, a. 3, resp., p. 11, l. 38-43.

²² (...) Sicut veritas consistit in adaequatione rei et intellectus, ita falsitas consistit in eorum inaequalitate” (QDV, q. 1, a. 10, resp., p. 31, l. 79-81).

²³ “Cuius ratio est quia illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodam modo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum; sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias” (QDV, q. 1, a. 9, p. 29, l. 43-51).

²⁴ Cf. Tomás de Aquino, *In Aristotelis Peri Hermeneias*, Lectio III, n° 31 [9]. Hay traducción española de Mirko Skarica y estudio preliminar de Juan Cruz: Tomás de Aquino, *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*, EUNSA, Pamplona, 1999.

²⁵ Cf. QDV, q. 1, a. 9, resp., p. 29, l. 20-26: “(...) Consequitur namque intellectus operationem secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus

cual realiza juzgando que la cosa es así o no es así verdaderamente²⁶. Por eso dirá Tomás, que “el intelecto no conoce la verdad si no es componiendo y separando mediante su juicio. Este juicio, si concuerda con las cosas, será verdadero, como cuando el intelecto juzga que algo es lo que es o no es lo que no es. En cambio, será falso cuando no concuerde con las cosas, como cuando juzga que no es lo que es, o es lo que no es”²⁷.

La sobriedad del lenguaje que emplea Tomás no debe llamar a engaño sobre la naturaleza e importancia del *iudicium* y la *adaequatio*, y su diferencia con otros conceptos. Si el movimiento de extrañamiento de la *assimilatio* abre el alma hacia la cosa, también la dejaría capturada por ésta, si no le siguiera el movimiento de entrañamiento del juicio, por el cual retorna sobre su acto cognitivo para conocer, con la distancia requerida, este acto y su proporción a la cosa. Así, mediante el juicio, el alma puede conocer la verdad y obtener la libertad fundamental del conocimiento –“libertad de la verdad”, se podría llamar–, pues en su virtud no está determinada a tomar por verdad lo que aparece, habida cuenta de que las cosas se pueden mostrar como son, pero también como no son. Por eso, Aristóteles escribe en la *Metafísica*: “Acerca de la verdad, se debe decir que no todo lo que aparece es verdadero”²⁸. El juicio separa lo verdadero de lo que aparece. A diferencia de la percepción de los sensibles propios y de la simple aprehensión, que –salvo por accidente– son siempre verdaderos, el juicio puede instalarnos en la verdad o en la falsedad: puede errar. Pero antes de acertar o errar operativamente, en un sentido notablemente más profundo, el juicio es la condición de posibilidad de la distinción verdad/error, y de que pueda elevarse el ser humano sobre los fenómenos, no para dejarlos de lado, sino, al contrario, para reconocerlos como tales²⁹. Constituye, pues, un modo radical de ser en la verdad. Entonces, el juicio propiamente dicho no solamente es *crítico*, en cuanto abre la posibilidad de discernir verdad/error, y *fundado*, en cuanto procede de un examen del acto cognitivo y de su adecuación a la cosa, sino también es *condición de posibilidad* de la crítica misma.

Se debe destacar igualmente el enorme alcance de la tesis de Tomás sobre la naturaleza reflexiva del espíritu y el conocimiento judicativo que le es propio: *cognoscit se cognoscere*, “conociendo se conoce”. El “intelecto del alma” mediante el juicio se abre a la cosa para conocerla como ella es en la realidad, pero, puesto que él se refleja en sus actos, cuando lo hace no se abre solamente a la cosa, sino también a sí mismo, concomitantemente, en un movimiento de retorno a sí, que va de la cosa fuera del alma al acto cognitivo por el cual se la aprehende y a la proporción de éste a la cosa, lo que lo lleva, a su vez, a conocer la esencia del acto intelectual y proseguir hasta alcanzar la esencia del principio activo de estos actos, el intelecto del alma, “en cuya

reflectitur super actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem”.

²⁶ “Ahora bien, conocer dicha relación de conformidad <del alma con la cosa> no es más que juzgar que la cosa es así o no es así en la realidad” (Cognoscere autem praedictam conformitatis habitudinem nihil est aliud quam iudicare ita esse in re vel non esse: *In Aristotelis Peri Hermeneias*, Lectio III, nº 31 [9]).

²⁷ “(...) Intellectus non cognoscit veritatem, nisi componendo vel dividendo per suum iudicium. Quod quidem iudicium, si consonet rebus, erit verum, puta cum intellectus iudicat rem esse quod est, vel non esse quod non est. Falsum autem quando dissonat a re, puta cum iudicat non esse quod est, vel esse quod non est”. (Ibid.).

²⁸ “Περὶ δὲ τῆς ἀληθείας, ὡς οὐ πᾶν τὸ φαινόμενον ἀληθές” (*Met.* IV, 5, 1010 b1).

²⁹ Ha de cuidarse de decir que “lo que aparece es <verdad>, sino que es lo que aparece a quien aparece, cuando aparece, y en cuanto y como aparece”: Aristóteles, *Metafísica*, IV, 6, 1011 a22-24.

naturaleza está el conformarse a las cosas”³⁰. El conocimiento intelectual es siempre, también, autoconocimiento.

6. La tesis del origen histórico del concepto tradicional de la verdad

Heidegger sugiere que el origen de la teoría de la verdad como *adaequatio intellectus et rei* podría verse en las primeras líneas del *De interpretatione* de Aristóteles. Afirmado una correspondencia entre los conceptos de *adaequatio* y ὁμοίωσις, propone una interpretación del texto de Aristóteles –donde aparece este término–, en el sentido de una prefiguración del “concepto tradicional de la verdad”. El texto de Aristóteles es el siguiente:

“Los <signos> que hay en la voz son símbolos de las pasiones del alma, y los escritos, de los que hay en la voz. Y así como los signos escritos no son los mismos para todos, tampoco las voces son las mismas. Pero las pasiones del alma, de las cuales éstas son inmediatamente signos, son las mismas para todos, y las cosas (πράγματα), de las cuales éstas son semejanzas [ὁμοιώματα], también son las mismas”³¹.

En este conciso y complejo texto, conocido en nuestros días como “triángulo semántico”, Aristóteles se refiere a las relaciones entre el lenguaje el pensamiento y la realidad³². Sostiene que el lenguaje escrito es “símbolo” o signo convencional del lenguaje oral, el cual, a su vez, es signo convencional de los pensamientos que hay en el alma. Los pensamientos, en cambio, no son signos de las cosas, sino “semejanzas” de éstas, frutos del proceso de asimilación cognitiva –ὁμοίωσις– del alma respecto de las cosas. Añade que las “pasiones del alma” son “las mismas para todos”, determinación que él deriva de la que tienen las cosas, que también son “las mismas para todos”. Las cosas de que se habla aquí son, evidentemente, los entes reales y, más precisamente, los entes naturales –aquellos que tienen en sí mismos el principio de su movimiento³³–, en los cuales se cumple plenamente la mismidad intersubjetiva. Las pasiones del alma comparten la condición natural de las cosas reales. A la mismidad natural de las cosas y las “pasiones” se opone la variedad y mutabilidad de los productos del arte y el ingenio humano, que de ningún modo son los mismos para todos, como se manifiesta en la variedad y variaciones del lenguaje, tanto oral como escrito.

Los conceptos de ὁμοίωμα, “semejanza”, y ὁμοίωσις, “asimilación”, que Aristóteles une al de παθήματα τῆς ψυχῆς, “pasiones del alma”, “afecciones”, para referirse inequívocamente a los νοήματα, “pensamientos”, “intelecciones” del alma³⁴, deben ser entendidos aquí –como sugiere notablemente el vocabulario empleado y una referencia explícita del propio filósofo³⁵–, a la luz de la filosofía *De anima*. En

³⁰ Cf. QDV, q. 1, a. 9, resp., p. 29, l. 22-33.

³¹ *De interpr.* 1, 16 a 3-8.

³² He analizado detalladamente este texto de Aristóteles en Araos S.M., Jaime: *La filosofía aristotélica del lenguaje*, EUNSA, Pamplona, 1999, cap. V.

³³ Vid. Aristóteles, *Física*, II, 1.

³⁴ Cf. *De interpr.* 1, 16 a 10 y 14.

³⁵ Cf. *De interpr.* 1, 16 a 8-9.

efecto, Aristóteles explica allí el acto de *asimilación cognitiva* que es propio de la percepción sensible (αἴσθησις), como cierto “padecer” (πάσχειν; de ahí la relación con πάθημα, “pasión”), en el sentido de “recibir” la forma de la cosa real, pero sin perder el cognoscente la propia forma natural por la cual es substancialmente lo que es: he ahí el nervio esencial del conocimiento. El conocimiento sensible es posible en la medida en que los sentidos son afectados por las cosas sensibles y sus afecciones son recibidas en el alma, que deviene de algún modo esas cosas, pero este proceso no implica una “alteración” (ἀλλοίωσις) o “destrucción” (φθορά) de su ser, como ocurriría si fuera una interacción material; antes bien, la “pasión cognitiva” (πάθημα τῆς ψυχῆς) consiste en un acto de “salvación” y “conservación” (σωτηρία) del ser y la identidad del cognoscente³⁶, en un proceso de asimilación u ὁμοίωσις, definido por Aristóteles como “progreso y crecimiento hacia sí mismo y hacia la realización plena”³⁷. Y si no hay alteración en el caso de la percepción sensible, donde el conocimiento se inicia por una inmutación física de los sentidos, mucho menos la habrá en el caso de la intelección (νόησις): “Si el entender es un acto semejante al sentir, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible (...) Por tanto, el intelecto ha de ser impasible, pero capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma, pero sin ser esta forma misma³⁸, y se comportará respecto de lo inteligible del mismo modo que la facultad sensitiva respecto de lo sensible”³⁹. En consecuencia, tanto el sentir como el entender son comprendidos por Aristóteles como movimientos de ὁμοίωσις, de “asimilación” en el sentido explicado. O atendiendo a la doctrina de *Metafísica* IX, 6, habría que decir, con más rigor y justeza, que la acción cognoscitiva no es propiamente movimiento o devenir (κίνησις), sino acto o energía (ἐνέργεια).

Ahora bien, dado que Aristóteles distingue dos clases de conocimiento intelectual: la “intelección de las cosas indivisibles” (νόησις τῶν ἀδιαρέτων), correspondiente al concepto o simple aprehensión, y la “intelección de las cosas compuestas” (νόησις τῶν διαρετών), correspondiente al juicio, cabe preguntar si lo dicho en el pasaje de *De interpretatione* se aplica a ambas o solo a una de ellas. El asunto no es fácil y ha sido discutido por los comentaristas griegos y medievales del texto hasta nuestros días. Me parece que hay varios argumentos que llevan a concluir que la tesis de Aristóteles se refiere la primera clase de intelección. 1. Afirma que estas intelecciones –que llama “pasiones del alma”–, son “las mismas para todos”, lo cual se aplica claramente a los simples conceptos, “cuyo ámbito son los objetos acerca de los cuales no cabe el error”⁴⁰, y ante los cuales, por consiguiente, todos coincidimos; pero difícilmente se aplica a los juicios, que “admiten lo falso y lo verdadero”⁴¹. 2. La condición natural que atribuye a las cosas reales y extiende de éstas a las “pasiones del alma” en razón de la mismidad intersubjetiva que les es común, es un atributo que conviene bien al concepto en cuanto semejanza de la cosa natural, y mal al juicio, que implica los actos ulteriores de composición y división por parte del intelecto. 3. Al llamar “pasiones” a estas intelecciones, subraya la receptividad del acto cognitivo correspondiente, mas esto es lo que caracteriza a la simple aprehen-

³⁶ Cf. *De an.* II, 5, 417 b3-4.

³⁷ “εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν” (*De an.*, II, 5, 417 b6-7).

³⁸ El intelecto no es la forma misma de la cosa real, pues él es en potencia la forma que en la cosa es en acto.

³⁹ *De an.*, III, 4, 429 a13-18.

⁴⁰ *De an.*, III, 6, 430 a26-27.

⁴¹ *De an.*, III, 6, 430 a27-28.

sión, mientras que lo que caracteriza al juicio es la producción y la posición por parte del cognoscente. 4. Determina estas intelecciones como ὁμοιώματα, “semejanzas”, pero las semejanzas son el fruto de la ὁμοίωσις, “asimilación”, que es una determinación común a la percepción sensible y a la simple aprehensión, no al juicio; por tanto, no se refiere a éste, sino a aquella.

Los resultados alcanzados permiten reconocer una importante dificultad en la interpretación de Heidegger. Entiende la ὁμοίωσις aristotélica como el antecedente histórico-filosófico de la *adaequatio* tomista. Fundamenta su afirmación en una referencia a *De interpretatione* 1, 16 a6-8, que él resume⁴² y traduce así: “παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα, las ‘vivencias’ del alma, los νοήματα (‘representaciones’), son adecuaciones de las cosas”⁴³. Apoyado en esta lectura del texto aristotélico, puede establecer su interpretación general sobre la relación del texto con el concepto tradicional de la verdad: “Esta afirmación <del *De interpr.*>, que de ningún modo se presenta como una explícita definición esencial de la verdad⁴⁴, contribuyó a desarrollar la ulterior formulación de la esencia de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*. S. Tomás de Aquino, que para su definición remite a Avicena, quien, por su parte, la tomó del ‘Libro de las Definiciones’ de Isaac Israelis (siglo X), usa también los términos de *correspondentia* y *convenientia* para expresar la *adaequatio*”⁴⁵. La dificultad es que ὁμοίωσις no significa *adaequatio* o concordancia en Aristóteles ni en Tomás. En cuanto a Aristóteles, no es sólo que él no haya sostenido que la esencia de la verdad esté en el concepto de ὁμοίωμα entendido como adecuación; es también que ὁμοίωμα no dice adecuación alguna. Como he demostrado arriba, mediante este término el filósofo no se refiere un atributo que puede darse o no darse en la “intelección compuesta” según que alcance o no la verdad, no es una propiedad de los juicios; se refiere a una propiedad de la “intelección de los indivisibles”, en la cual no hay lugar para el error, un atributo que se da necesaria y naturalmente en el alma en cuanto se *asimila* a las cosas reales, que “son las mismas para todos”.

Tampoco tiene razón Heidegger, me parece, en cuanto a Tomás de Aquino. De hecho, Tomás comenta el texto de Aristóteles y está lejos de entender los ὁμοιώματα del *De interpretatione* en el sentido veritativo de *adaequationes* o *veritas*. En la traducción que Guillermo de Moerbeke hizo para el Aquinate, no puso *adaequationes* sino *similitudines*, “semejanzas”, tal como antes había hecho Boecio⁴⁶. Consecuentemente, en su comentario, Tomás explica que Aristóteles afirma que las “pasiones

⁴² Digo “resume”, puesto que la cita griega no es literal, sino reconstruida por Heidegger, para expresar lo que le interesa, pero con fidelidad al texto.

⁴³ “Aristoteles sagt: παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα, die »Erlebnisse« der Seele, die νοήματα (»Vorstellungen«), sind Angleichungen an die Dinge” (*Sein und Zeit*, §44, p. 284. Trad. J. E. Rivera).

⁴⁴ Parece que Heidegger no mantuvo siempre esta opinión de la concepción aristotélica. En *La doctrina de la verdad según Platón*, explica que en Aristóteles laten dos concepciones diferentes de la verdad: una según la cual “el descubrimiento es el rasgo fundamental y omnidominante del ser” (*Met.* IX 10, 1051 a 34 ss.), y otra según la cual “lo falso y lo verdadero no se halla en las cosas (mismas), sino en el entendimiento” (*Met.* VI 4, 1027 b 25 ss). De acuerdo con esta última concepción, “el juicio del entendimiento es el lugar de la verdad, de la falsedad y de su distinción. Un enunciado se llama verdadero en la medida en que se ajuste a lo que la cosa sea; es, por consiguiente, una ὁμοίωσις. Tal determinación de la esencia de la verdad no encierra ya referencia alguna a la ἀλήθεια, en el sentido de descubrimiento”. Cf. “Platons Lehre von der Wahrheit”, en *Gesamtausgabe*, Band 9, *Wegmarken*, Frankfurt am Main, 1976, p. 232-33.

⁴⁵ *Sein und Zeit*, §44, p. 284.

⁴⁶ Cf. *Aristoteles Latinus* II, 1-2, *De interpretatione vel Periermeneias*, ad loc.

del alma son *semejanzas* de las cosas⁴⁷, por el hecho de que “la cosa no es conocida por el alma sino por alguna semejanza de la cosa misma, que se da en el sentido o en el intelecto⁴⁸. Hasta este punto, Tomás no precisa, si de acuerdo a su interpretación del texto, la expresión “pasiones del alma” se refiere a la percepción sensible o a la simple aprehensión, pues ambas proceden por *assimilatio*, quedando excluido, en cambio, el juicio, que procede por *adaequatio*. Pero Tomás enseguida precisa su respuesta: “Dado que el intelecto puede estar en lo falso, según que componga o separe, pero no según que conozca *lo que algo es*, o sea, la esencia de la cosa, como se dice en *De anima* III, esto ha de referirse a las simples concepciones del intelecto (a las que significan las voces incomplejas), que son las mismas para todos: porque, si alguien verdaderamente entiende lo que es hombre, cualquiera que aprehenda otra cosa como hombre, no entiende hombre. De esta manera, son las *simples concepciones del intelecto* las que primeramente significan las voces. Por ello se dice, en *Metafísica* IV, que la razón que significa el nombre es la definición⁴⁹.”

Podemos concluir que no parece acertado entender que haya en *De interpretatione* 1, 16 a3-8, una prefiguración del concepto tradicional de la verdad como adecuación, y no hay duda, por el *Comentario* que hace de esta obra, de que Tomás de Aquino no lo ha entendido así.

7. La adecuación en Kant y Tomás de Aquino

Consideremos ahora la relación con Kant. ¿Son equivalentes los conceptos de Kant y Tomás, más allá de su apariencia? Para dar una respuesta, me parece que se puede prescindir, en aras de la brevedad, de la comparación entre el concepto de *adaequatio* y el de Übereinstimmung; de la distinción entre “cosa” y “objeto”; incluso de la diferencia entre el sentido de la adecuación o la concordancia; en principio es suficiente advertir una diferencia esencial. Mientras Kant sostiene que “la verdad *es la concordancia* del conocimiento con su objeto”, Tomás afirma que “el conocimiento de la cosa *sigue* a la adecuación (o concordancia) entre el intelecto y la cosa⁵⁰, que “el conocimiento *es un efecto* de la verdad⁵¹. Una y otra son tesis incompatibles: si la verdad es la concordancia del conocimiento con su objeto, como propone Kant, entonces no se podría admitir que el conocimiento sea un efecto de esta concordancia, como afirma Tomás. La verdad como fundamento del conocimiento –no como atributo– es una tesis profunda y original de Tomás, que no ha recibido suficiente atención de los estudiosos, y que no tiene lugar alguno en el pensamiento kantiano. Su esclarecimiento corresponde a otro estudio.

⁴⁷ (...) “Passiones animae sunt similitudines rerum”, (*Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 2 n. 9).

⁴⁸ (...) “Res non cognoscitur ab anima nisi per aliquam sui similitudinem existentem vel in sensu vel in intellectu” (Ibid.).

⁴⁹ “Sed quia etiam in intellectu potest esse falsum, secundum quod componit et dividit, non autem secundum quod cognoscit quod quid est, idest essentiam rei, ut dicitur in III de anima; referendum est hoc ad simplices intellectus conceptiones (quas significant voces incomplexae), quae sunt eadem apud omnes: quia, si quis vere intelligit quid est homo, quodcumque aliud aliquid, quam hominem apprehendat, non intelligit hominem. Huiusmodi autem simplices conceptiones intellectus sunt, quas primo voces significant. Unde dicitur in IV *Metaphysicae* quod ratio, quam significat nomen, est definitio. (*Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 2 n. 10).

⁵⁰ Cf. QDV, q. 1, a. 1, p. 6, l. 171-174. Texto incluido supra, nota 2.

⁵¹ “Cognitio est quidam veritatis effectus” (QDV, q. 1, a. 1, p. 6, l. 175).

Tampoco coinciden los conceptos de Kant y Tomás en cuanto al sentido de la adecuación. Kant habla de una concordancia que tiene claramente un solo sentido: del conocimiento al objeto, lo que en el vocabulario de Tomás vendría a ser un adecuación del intelecto a la cosa. Nada autoriza a entender de este modo la fórmula del *De veritate*. Ello se expresaría en latín de otra manera, como aparece, por ejemplo, en las *Cuestiones disputadas Sobre el alma: veritas est adaequatio intellectus ad rem*, “la verdad es la adecuación del intelecto a la cosa [o ‘con la cosa]”⁵². Pero, entonces Tomás no se refiere a la verdad como tal, en su esencia, sino a una de sus posibilidades: la verdad del conocimiento, o verdad lógica, “la verdad como se da en el que dice o conoce lo verdadero”⁵³.

En la *Suma contra los gentiles* I, 59, hay un pasaje que parecería ir en apoyo de quienes, como Heidegger, interpretan en un sentido lógico la fórmula *adaequatio intellectus et rei*. Dice allí Tomás que “la verdad del intelecto es la adecuación del intelecto y la cosa”⁵⁴. Si la fórmula define la verdad del intelecto, entonces define la verdad en sentido lógico. Pero hay que notar que la verdad del intelecto es lo *definiendum* y la fórmula, lo *definiens*. Por tanto, el texto no dice que “la adecuación del intelecto y la cosa” sea “la verdad del intelecto”, sino lo inverso, lo cual significa que la verdad del intelecto es un *caso*, una *posibilidad* de la adecuación del intelecto y la cosa, por la que se define esencialmente a la verdad. Ello confirma nuestra anterior conclusión y queda comprobado por la aclaración que hace el Aquinate inmediatamente a continuación del texto citado: [la verdad del intelecto es la adecuación del intelecto y la cosa ...] “según que el intelecto dice que *es* lo que es, o que *no es* lo que no es”⁵⁵, o sea, según que el intelecto juzgue y exprese las cosas como realmente son.

En el texto citado del *De veritate*, Tomás habla, en cambio, de la verdad como tal, formalmente y en su esencia, no de una de sus posibilidades parciales y limitadas. Y como cada una de estas posibilidades implica e ilustra en cierto modo el concepto formal y esencial de la verdad, por eso Tomás va explicando con detalle, en los diversos artículos de la cuestión primera, cada una de estas posibilidades. Alrededor de la verdad en su sentido formal, que es la adecuación del intelecto y la cosa, está la verdad en el sentido de su causa o fundamento, que es el ser, y la verdad en el sentido de su efecto o manifestación, que es el conocimiento y el discurso⁵⁶. En otra división, la verdad se dice *per prius* u originariamente del juicio que hace el intelecto, pero también se dice *per posterius* o derivadamente de las cosas⁵⁷, la simple intelección ($\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$)⁵⁸, la percepción sensible ($\alpha\dot{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$)⁵⁹, el ser humano, y el discurso⁶⁰. Otra distinción fundamental es la adecuación que se puede dar entre: el intelecto especulativo humano y la cosa natural; el intelecto práctico humano y la obra de arte; y, finalmente, el intelecto creador divino y la creación⁶¹.

⁵² Cf. *Q. d. de anima*, a. 3 ad 1.

⁵³ “...Considerandum est quod veritas in aliquo invenitur dupliciter: uno modo, sicut in eo quod est verum”: alio modo, sicut in dicente vel cognoscente verum” (*Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 3 n. 6).

⁵⁴ “Cum enim veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei (...)” (*Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 59 n. 2).

⁵⁵ “(...) secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est” (*ibid*).

⁵⁶ Cf. QDV, q. 1, a. 1, resp., p. 6, l. 176-200.

⁵⁷ Vid. QDV, q. 1, a. 2.

⁵⁸ Vid. QDV, q. 1, a. 3.

⁵⁹ Vid. QDV, q. 1, a. 9.

⁶⁰ Cf. QDV, q. Q, a. 3, resp., p. 11, l. 71-77.

⁶¹ Cf. QDV, q. 1, a. 2, resp.; a. 4, resp.

Como se puede apreciar, solamente a costa de una generalización que deja fuera los elementos más esenciales del rico y complejo concepto de verdad de Tomás de Aquino, podía Heidegger ponerlo junto a Kant compartiendo un mismo concepto, al tiempo que únicamente un reduccionismo muy acusado le permitía interpretar la definición esencial tomista de la verdad en un sentido meramente lógico y unívoco. Ello resulta curioso, pues buena parte de las distinciones y desarrollos que hace Heidegger de su propio concepto en el §44 se encuentran en este texto de Tomás o están sugeridas por él. Que su interpretación de Tomás es muy parcial y no da cuenta su pensamiento más rico y profundo es algo que parece haber reconocido el propio Heidegger, porque tres años después de *Sein und Zeit*, como es sabido, volvió sobre el “concepto tradicional de la verdad”, en *Vom Wesen der Wahrheit*, “*De la esencia de la verdad*” (1930), donde ofrece una lectura más equilibrada de la definición de la verdad como *adaequatio*, que integra ahora la dimensión ontológica, que en mi opinión es fundamental y decisiva en ésta. En este libro escribe:

“Este doble carácter del concordar se pone de manifiesto en la tradicional definición de la verdad: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Est puede significar que la verdad es la adecuación de la cosa al conocimiento. Pero también puede querer decir que la verdad es la adecuación del conocimiento a la cosa. Ciertamente, por lo general se suele presentar la definición ya citada bajo la formulación que dice: *veritas est adaequatio intellectus ad rem*. Pero la verdad así entendida, la verdad de la proposición, sólo es posible sobre el fundamento de la verdad de la cosa, la *adaequatio rei ad intellectum*. Ambos conceptos esenciales de la *veritas* significan siempre un regirse de acuerdo con o conformarse a ... y , por ende, piensan la verdad como *conformidad* o *rectitud*⁶².

8. La verdad ontológica

Es justo no reducir la verdad definida como *adaequatio intellectus et rei*, a su sentido lógico *adaequatio intellectus ad rem*, dejando fuera su sentido ontológico *adaequatio rei ad intellectum*, que posiblemente sea el más cercano a su intención⁶³. En efecto, Tomás está muy lejos de rechazar el concepto de verdad ontológica o verdad del ser, aunque él no la llame así, sino mediante otras expresiones como: “verdad de la cosa”⁶⁴, “verdad en cuanto tiene el fundamento

⁶² Heidegger, M., “Vom Wesen der Wahrheit”, en *Wegmarken*, p. 180. Trad. Arturo Leyte, en M. Heidegger, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2001.

⁶³ Vid. en contra: A. J. Reimers, “St. Thoma’s Intentions at *De veritate* q. 1”, *Doctor Communis*, 1989 (42), 175-183; L. Oeing-Hanhoff, “Die Methoden der Metaphysik im Mittelalter”, en P. Wilpert (ed.), *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, De Gruyter, Berlin, 1963, p. 79; L. Honnefelder, “Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbe gründung der Metaphysik im 13/14 Jahrhundert”, en J. P. Beckmann et alia (eds.) *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, F. Meiner, Hamburg, 1987, p. 173. El principal antecedente histórico de una interpretación lógica de la fórmula *adaequatio intellectus et rei* es Felipe el Canciller, el cual, más de treinta años antes del *De Veritate de Tomás*, rechaza esta definición de la verdad, precisamente por expresar, según él, no la verdad del ser, sino una verdad secundaria, meramente lógica, referida a la adecuación entre un signo mental y la cosa significada. Vid. Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, ed. por N. Wicki, Bern, 1985, q. 2, p. 13. Cf. Piché, David, “Le concept de vérité dans la *Summa de bono* (q. i-iii) de Philippe le Chancelier”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 2008/1 Tome 92, p. 3-31.

⁶⁴ “Veritas rei” (*Super Sent.*, lib. 1 d. 19 q. 5 a. 3 ad 5; QDV, q. 1 a. 4, ad 4, p. 14, l. 238; a. 5, resp., p. 18, l. 198; cf. l. 195 “denominantur omnes res verae”; a. 6 resp., p. 22, l. 8, 30, etc.).

en la realidad”⁶⁵, “verdad según lo que precede a la razón de verdad y en lo cual se funda lo verdadero”⁶⁶, “verdad como se da en lo que es verdadero”⁶⁷. Esta es una doctrina que a él le parece estar en continuidad con conceptos de Aristóteles Agustín y Avicena⁶⁸. De hecho, en *De veritate*, q. 1, a 1, él sitúa su respuesta sobre la esencia de la verdad en el contexto de su exposición de los trascendentales, una de las páginas más brillantes y originales de la metafísica, que algunos defienden, no sin razón, como la más genuina y valiosa realización del espíritu de la filosofía medieval⁶⁹.

De acuerdo a este texto, investigar rigurosamente y hasta el límite *qué es la verdad* implica una *reductio* de su concepto hasta la noción ente en cuanto principio primero ante-predicativo⁷⁰. No es posible entender *lo que es la verdad* –ni ninguna otra cosa– sin entender, primeramente, el concepto de *ente*, es decir, el de *lo que es*⁷¹.

⁶⁵ “De veritate, quod habet fundamentum in re” (*Super Sent.*, lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 resp.).

⁶⁶ QDV, q. 1 a. 1 resp., p. 6, l. 177-179.

⁶⁷ “...Considerandum est quod veritas in aliquo invenitur dupliciter: uno modo, sicut in eo quod est verum” (*Expositio Peryermenias*, lib. 1 l. 3 n. 6)

⁶⁸ Cf. QDV, q. 1, a. 1, p. 4, l. 37-42 (Aristóteles) y p. 6, l. 177-184 (Agustín y Avicena). Hay una marcada tendencia de los estudiosos y comentaristas actuales a borrar de esta lista a Aristóteles e incluir a Anselmo: cf. Wippel, “Truth in Thomas Aquinas”, *The Review of Metaphysics*, vol. 43, N°2 (1989), pp. 295-96; Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, c. 9, p. 361. Ambas cosas son erróneas. No es legítimo reducir el concepto aristotélico de la verdad al sentido lógico, como lo sugiere la apelación al Filósofo, que hace aquí Tomás. Por otro lado, la inclusión de Anselmo no tiene justificación: tanto aquí como en el *Comentario a las Sentencias* y la *S. Theol.*, Tomás cita a Anselmo para ilustrar un concepto de la verdad que no es ontológico y absoluto, sino que incluye en su definición al intelecto. Cf. Vande Wiele, J., “Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas”, *Revue philosophique de Louvain* 52, (1954), pp. 521-71. No discuto que Anselmo defienda, en su propio *De veritate*, un concepto ontológico de la verdad: la pregunta es, entonces, la razón por la cual Tomás no lo sigue en este punto. Un principio de respuesta se puede ver en Anscombe, G.E.M. “Aquinas Lecture 1984: Truth : Anselm or Thomas?” *New Blackfriars*, vol. 66, no. 776, 1985, pp. 82–98., www.jstor.org/stable/43247684. Un estudio comparativo de este concepto en ambos pensadores, puede verse en Moya, P. y Rodríguez C., “La rectitud es una cierta adecuación: la noción de verdad en Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino”, *Teología y Vida*, Vol. LIV (2013), 651-677.

⁶⁹ Es lo que defiende J. Aertsen –contra la “metafísica del Éxodo” de E. Gilson, el logicismo de los editores de *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* y el eticismo de A. De Libera–, remitiendo a ciertos antecedentes en I. Kant, H. Knittermeyer, G. Schulemann, K. Flasch y S. Breton.(cf. Aertsen, J., *Medieval Philosophy*, Introduction, pp. 1-24). Vid. Gilson, E., *La philosophie au Moyen Âge*, Payot, Paris 1952 (Hay trad. española de A: Palacios y S. Caballero, *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid 1995²). N. Kretzmann, A. Kenny y J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism*, Cambridge 1982. A. de Libera, *La philosophie médiévale*. Que sais-je?, Paris 1992².

⁷⁰ Cf. QDV, q.1, a. 1, resp., p. 4-5, l. 95-100.

⁷¹ En este escrito empleo la voz española “ente” como traducción del término latino *ens*, que es el participio de presente del verbo *esse* “ser”. En general, el participio de presente significa, a la vez, el *sujeto* de una acción y la *acción* de un sujeto: por ejemplo, “estudiante” designa, a la vez, alguien que estudia, lo cual se expresa mediante un nombre o sustantivo, y la acción de estudiar, que se expresa mediante un verbo. Análogamente, “ente” significa “lo que es”, es decir, un *sujeto* del acto de ser –algo, una cosa o esencia– y el *acto* de ser de un sujeto. En el español actual, el participio tiende a quedar semánticamente reducido a un nombre, vale decir, a un sustantivo o adjetivo, y se tiende a perder su condición de verbo. En el latín de Tomás de Aquino, ocurre lo contrario: la palabra *ens*, dice él, expresa principalmente el acto o acción de ser (*sumitur ab actus essendi*), y en esto se diferencia de la palabra *res*, “cosa”, que expresa ante todo la quiddidad o esencia del ente (*exprimit quidditatem vel essentiam entis*). Cf. QDV, q.1, a. 1., resp. p. 5, l. 129-139. Puesto que *ens* significa, por tanto, el acto de ser con prescindencia de toda forma o determinación, podría ser perfectamente traducido por el infinitivo “ser”. Así lo hace Heidegger, por ejemplo, en *Sein und Zeit*, donde traduce sistemáticamente el *ens* de Tomás por el infinitivo *Sein* y no por el participio *Seiend*, lo cual es muy significativo en el filósofo del ser y de la diferencia ontológica. (cf. Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Band II, 1977, pp. 4, 19; Rosen, S., *The Question of Being. A Reversal of Heidegger*, St. Augustine’s Press, Indiana, 2002). Sin embargo, dado

A esto se refiere Tomás, cuando afirma, apoyado en la *Metafísica* de Avicena, que “aquello que primero concibe el intelecto como lo más evidente y en lo cual resuelve todas las concepciones, es el ente”⁷². No hay ningún concepto de ninguna cosa que no esté incluido en el concepto de ente, pues “cualquier naturaleza es esencialmente ente”⁷³. Es, por tanto, el concepto más universal, puesto que se dice de todo, y no obstante, como afirma Aristóteles y lo sigue Tomás, no es un género⁷⁴ –un género supremo, como afirma el *Sofista* de Platón–, puesto que incluye también las diferencias de los entes, dado que también éstas *son*: son algo, son entes. En consecuencia, este concepto tiene la máxima extensión y también la máxima comprensión.

De ahí que Alberto Magno afirmara que su universalidad “trasciende” (de *trans* y *scendere*: “rebasar subiendo”) incluso la que tienen las categorías aristotélicas – como sustancia, cualidad, cantidad, relación, etc.–, que son los predicados más amplios según los cuales se pueden clasificar las distintas cosas; predicados, no obstante, que corresponden a modos especiales y excluyentes de ser. A estos modos que expresan “algo especial del ente” (*aliquis specialis modus entis*)⁷⁵, Tomás opone, como decíamos, los “modos” que expresan algo “general que sigue a todo ente” (*modus generalis consequens omne ens*)⁷⁶. Los modos generales son nombres que hacen explícito algo que está implícito en la noción misma de ente y son, por tanto, convertibles con éste. Estos son los nombres que llamamos trascendentales. El primero de ellos es, naturalmente, el propio “ente”, a continuación del cual Tomás añade, mediante una argumentación sistemática, “cosa” (*res*), “uno” (*unum*), “algo” (*aliquid*), “verdadero” (*verum*) y “bueno” (*bonum*).

La noción de verdad, por consiguiente, no solamente puede ser reducida a la de ente, como cualquier otra noción, sino que se presenta, en cuanto trascendental, como un nombre propio del ente. Es muy razonable, por eso, que muchos seguidores y estudiosos de Tomás de Aquino hayan concedido gran importancia al concepto de verdad ontológica, en oposición a la extendida negación de éste en la filosofía moderna y contemporánea⁷⁷, y hayan hecho recurrentemente una lectura ontológica de la definición de la verdad⁷⁸.

La revisión del texto conduce notablemente en esta dirección:

- 1) “En el alma hay una fuerza cognitiva y otra apetitiva (...). *La conveniencia del ente con el apetito la expresa el nombre ‘bueno’* (convenientiam ... entis ad appetitum) (...) *La conveniencia del ente con el intelecto* (convenientiam ... entis ad intellectum) lo expresa el término ‘verdadero’”. (p. 5, l. 155-161)

que Tomás también establece diferencias fundamentales entre *ens* y *esse*, he mantenido en español la distinción entre ambos términos. Sobre esta distinción, vid. Caputo, J. D., *Heidegger and Aquinas*, 147-184.

⁷² “(...) Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae” (QDV, q.1, a. 1, p. 5, l. 100-104). Vid. Avicena, *Metaph.* I c. 6 (f. 72).

⁷³ “(...) Quaelibet natura est essentialiter ens” (QDV, q.1, a. 1, p. 5, l. 108).

⁷⁴ “Ens non potest esse genus” (QDV, q.1, a. 1, p. 5, l. 110)

⁷⁵ Cf. QDV, q.1, a. 1, p. 5, l. 114 ss.

⁷⁶ Cf. QDV, q.1, a. 1, p. 5, l. 124 ss.

⁷⁷ Cf. Dewan, Lawrence, “Is Truth a Transcendental for St. Thomas Aquinas?”, *Nova et Vetera*, English Edition, Vol. 2, No. 1 (2004): p. 2. Vid. Pieper, Josef, *El descubrimiento de la realidad*, Rialp, Madrid, 1974, pp. 103-230; John Milbank and Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas*, Routledge, London /New York, 2001, cap. 1.

⁷⁸ Vid., por ejemplo, John Milbank and Catherine Pickstock, *op. cit.* p. 4; Elders, Leo J., “The Transcendental Properties of Being”, 2002 *Sapientia* 57 (212): 459-482.

- 2) “La primera comparación del ente respecto del intelecto es que *el ente se corresponda con el intelecto* (ut ens intellectui concordet), correspondencia ésta a la que se llama *adecuación de la cosa y del intelecto* (adaequatio intellectus et rei). (p. 5, l. 166-169).
- 3) ...lo verdadero *añade al ente la conformidad o adecuación de la cosa y del intelecto* (Hoc est ... quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus). (p. 5, l. 170).

9. Epílogo

Sin embargo, la interpretación ontológica no explica algo que no se puede eludir: si Tomás quería referirse a la adecuación de la cosa al intelecto ¿por qué no lo dice simplemente así, en el momento solemne de la definición? ¿por qué no la define como *adaequatio rei cum intellectu*, “adecuación de la cosa con el intelecto”, y en vez de ello pone la fórmula más indeterminada *adaequatio intellectus et rei* “adecuación de la cosa y el intelecto?”. Si precisamente en las líneas previas a la definición habla de la “conveniencia del ente con el apetito” y de la “conveniencia del ente con el intelecto” ¿por qué no definió simplemente la verdad con esta última fórmula (*adaequatio rei cum intellectu*)? Se podría pensar que la respuesta está en el hecho de que Tomás está utilizando la definición elaborada por un tercero –Isaac Israeli, como cree él, o quien sea–, el cual la formuló de esta manera. Pero esa respuesta es insatisfactoria, por dos razones: a) en este lugar, Tomás presenta esta definición por sus méritos intrínsecos, sin apelar a ningún autor ni autoridad; b) en el *Comentario a las Sentencias*, donde sí atribuía la definición a un tercero, cambiaba la indeterminación del sentido del movimiento de adecuación marcada por *et* (“y”), y la trocaba por *ad* (“a”, “hacia”), dándole el sentido ontológico apropiado a su argumentación: *veritas est adaequatio rei ad intellectum*⁷⁹. Perfectamente, entonces, podría haber hecho lo mismo en *De veritate*, como parece exigirlo el contexto. Pero no lo hace. En mi opinión, este problema todavía está esperando una respuesta satisfactoria.

⁷⁹ Scriptum super Sententiis, lib. 1, d. 19, q. 5, a. 1, resp.

